

Maja Soboleva

## Von Marburg nach Pittsburgh-2: Anschauung in der Struktur der Erfahrung\*

### From Marburg to Pittsburgh-2: Intuition in the Structure of Experience

**Abstract:** The paper focuses on the problem of constitution of our cognitive experience. Two approaches to this problem proposed by Ernst Cassirer and John McDowell are central for the analysis. Both authors use Immanuel Kant's theory of cognition as a foundation for their own conceptions and they develop their independent interpretations of it according to the traditions they belong to. Although McDowell's interpretation emerged within analytical philosophy, we can see similarity with Cassirer's theory. Comparative studies of these theories will point out the convergences and divergences between them.

**Keywords:** Experience, intuition, conception, representational content, Ernst Cassirer, John McDowell, Immanuel Kant

Eine ideengeschichtliche Betrachtung setzt in der Regel die konsequente Weiterführung und Modifikation einer Idee voraus. Ich möchte zwei Konzeptionen miteinander vergleichen, für deren historische Zusammengehörigkeit ich keinen Nachweis vorlegen kann. Paradigmatisch weisen aber beide so viele Gemeinsamkeiten in der Fragestellung und in den verwendeten theoretischen Ressourcen auf, dass dieser Vergleich als gerechtfertigt erscheint. Die Rede ist von Ernst Cassirer und John McDowell, die die Frage nach der Struktur

---

\* In ihrer Exkursion von Marburg nach Pittsburgh befasst sich Ursula Renz mit den Konzeptionen von Hermann Cohen und Wilfrid Sellars. Siehe dazu: Ursula Renz (2011).

der menschlichen kognitiven Erfahrung durch Hinwendung zu Kants theoretischer Philosophie zu lösen versuchen, und die Lösung dieser Frage mit der Neuinterpretation dessen so genannter Zwei-Stämme-Lehre verbinden.

Kant bezeichnete als einen Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft die Situation, dass es ihnen nicht gelungen sei, das Dasein der Außenwelt zu beweisen<sup>1</sup>. Das Problem der empirischen Welterkenntnis wurde in dieser Form von John McDowell in seinem Buch *Mind and World* (in dt. Übersetzung: *Geist und Welt*) erneut aufgegriffen. Seinen Ansatz charakterisiert er in Termini eines „minimalen Empirismus“ und „platonisierten Naturalismus“<sup>2</sup>.

McDowells Konzeption soll eine therapeutische Wirkung (im Sinne Wittgensteins) haben, insofern sie darauf zielt, die Extrema der analytischen Philosophie in der Erklärung unserer Welterkenntnis zu vermeiden<sup>3</sup>. Ein Extremum stellt der „naive Empirismus“ dar, dessen Essenz Sellars als den „Mythos des Gegebenen“ (1956) aufgefasst hat. Dieser behauptet, dass die letzte Instanz, die unsere Vorstellungen von der Welt begründet, die neutralen, selbstevidenten Sinneswahrnehmungen sind. Die Suche nach den Gründen für ein Urteil endet demnach mit dem Verweis auf ein bloßes Gegenwärtiges. Das andere Extremum hat seinen Ausgangspunkt in dem — wie es Davidson formulierte — „dritten Dogma des Empirismus“<sup>4</sup>. Dieses fußt auf der prominent von Quine vertretenen These von einer Kluft zwischen sinnlichem Inhalt und begrifflicher Form (Schema) unserer Erkenntnis. Gegenüber diesem „raffinierten“ Empirismus, der Erfahrung als denkende Konstituierung der Gegenstände aus dem Fluss der Sinnesdaten begreift, ist Davidson skeptisch. Seiner Ansicht nach kommt nichts als Grund für eine Überzeugung in Frage, was nicht selbst eine Überzeugung ist. Er schließt deshalb die Appellation an die sinnliche Erfahrung als ein mögliches Argument bei der Erklärung der Welterkenntnis aus und baut seine Konzeption der Erkenntnis allein auf der Kohärenztheorie auf. McDowell will einen mittleren Weg zwischen diesen beiden Extrema einschlagen. Er will einerseits einen „naturalistischen Fehler“, die kausale Ableitung der Erkenntnis aus der Anschauung, und andererseits ein „reibungloses Kreiseln im luftleeren Raum“<sup>5</sup>, d.h. das Ausklammern der Realität,

<sup>1</sup> Kant, KrV, B XXXIX, Anm.

<sup>2</sup> McDowell 2012: 118.

<sup>3</sup> Vgl. Sophie Loidolt 2010.

<sup>4</sup> Davidson 1973—74.

<sup>5</sup> McDowell 2012: 35.

vermeiden. Sein Ziel ist, Erfahrung als ein „Tribunal der Erkenntnis“, eine Instanz, die unsere Aussagen über die Welt rechtfertigen kann, zu bewahren. Er steht vor der Aufgabe einer plausiblen Fundierung von Erfahrungsurteilen durch den Bezug auf eine dem Denken externe Realität. Darin erschöpft sich im Grunde sein Programm des „minimalen Empirismus“. Die Realisierung dieses Programms setzt eine neue Bestimmung des Begriffs „Erfahrung“ voraus, sodass sie ein Teil des kausalen „Raums der Natur“ bleibt und zugleich zu dem normativen „Raum der Gründe“ gehört.

Die Ausschließung der Erfahrung aus der Sphäre des Logischen führt McDowell auf die seiner Meinung nach falschen Interpretationen der Kantischen Erkenntnistheorie zurück, die ihr den Dualismus des aktiven Denkens und der passiven, nur rezeptiven Sinnlichkeit zuschreiben. Davon überzeugt, dass die Erkenntnistheorie die Bedingungen der Möglichkeit empirischen Wissens klären muss, kritisiert er diese Auffassung dafür, dass die Anschauung hier ein Gegenbegriff zum Denken sei. Der Nachteil dieses Ansatzes ist darin zu sehen, dass der Zwei-Stämme-Lehre — daraus, dass die Anschauung außerhalb der begrifflichen Sphäre liegt und mit der Realität nur kausal verbunden ist, — der ontologische Dualismus entspringt: Man kann über die Welt kein Wissen erlangen und bleibt im Kreis eigener Repräsentationen eingeschlossen. McDowell versucht, den Ausweg aus dieser bedauerlichen Situation zu finden und sieht ihn darin, dass der Begriff „Anschauung“ neu aufgefasst werden soll: „Man sollte Kants Begriff von ‚Anschauung‘ — der Input aus der Erfahrung — nicht als eine schlichte Einwirkung außerbegrifflichen *Gegebenen* verstehen, sondern als eine Art von Ereignis oder Zustand, der bereits über begrifflichen Inhalt verfügt“<sup>6</sup>.

Wie Kant hält McDowell an der unerlässlichen Bedeutung der Sinnlichkeit für die Erkenntnis fest; seine Interpretation der Kantischen Erfahrungslehre resultiert aber daraus, dass er der sinnlichen Anschauung einen immanent-begrifflichen Charakter zuschreibt. Anschauung ist laut ihm keine bloße Aufnahme eines fixen Gegebenen, vielmehr setzt sie die begriffliche Tätigkeit voraus. Er unterscheidet dabei im Sinne des Neukantianismus (Heinrich Rickert) und der Phänomenologie (Husserl) des 20. Jahrhunderts zwischen passiver und aktiver Begrifflichkeit<sup>7</sup>. Zu der aktiven begrifflichen Tätigkeit gehört das Urteilen, d.h. die prädikative Synthese oder Denken in

<sup>6</sup> McDowell 2012: 33.

<sup>7</sup> Dazu siehe: Edmund Husserl, *Kartesianische Meditationen* § 38 und Heinrich Rickert, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*.

und durch Begriffe. Die passive begriffliche Tätigkeit gewährleistet das Erfassen, das Unterscheiden und das Erinnern. Hier werden keine Urteile gefällt, sondern Bedeutungen erfasst. Wenn McDowell über die „tätige Rezeptivität“ der Sinnlichkeit spricht und somit eine Ansicht über die Aktivität der Sinnlichkeit vertritt, meint er eben diese Synthese von Bedeutungen mittels der passiven Begriffe. Dies setzt allerdings im Unterschied zu Kants Lehre die Sprachlichkeit voraus.

Damit will er Folgendes erreichen: einerseits will er die Kontrolle über das Denken nicht einer Instanz außerhalb der denkbaren Inhalte überantworten und andererseits die Inhalte, welche innerhalb der Kette der Rechtfertigung von Wissen am äußersten Ende stehen, eben als „denkbare“ Inhalte, d.h. als die zu einem Netz des aktiven Denkens zugehörigen Inhalte, darstellen. Die Idee von der Aktivität der Sinnlichkeit, die in der These über den begrifflichen Charakter der Anschauung zum Ausdruck kommt, soll es erlauben, die Erfahrung als einen Vermittler zwischen Welt und Mensch zu beschreiben. „In der Erfahrung erfassen wir — durch die Einwirkung auf unsere Sinne — Elemente einer Realität, die nun einmal nicht außerhalb der Sphäre des begrifflichen Inhalts liegt“<sup>8</sup>. Es kommt McDowell darauf an, den Inhalt der Erfahrung als einen Aspekt der wahrnehmbaren Welt und zugleich als ein Produkt des Urteilens zu sehen. Die Erfahrungsurteile als „Produkte der Rezeptivität“<sup>9</sup> beschreiben laut ihm die Beschaffenheit der Welt so, wie sie ist; als Produkte der „begrifflich strukturierten Tätigkeit der Rezeptivität“<sup>10</sup> treten sie gleichzeitig als Elemente des logisch kohärenten Rechtfertigungszusammenhangs vom Wissen auf. Der Begriff der „Erfahrung“ soll hiermit die gewöhnliche Vorstellung sprengen, dass sich der so genannte „Raum der Gründe“ nur auf den Raum des diskursiven Denkens erstreckt. Er erstreckt sich weiter, nämlich auf den „Raum der Natur“.

Die Thesen über die Aktivität der Sinnlichkeit und den begrifflichen Charakter der Wahrnehmung ziehen nach sich die Forderung nach einer Umformulierung des naturalistisch aufgefassten Naturbegriffs. Ein wichtiger Schritt in diese Richtung besteht laut McDowell in der Revidierung der Vorstellung von der Natur des Menschen. Er will „die Empfänglichkeit für die Bedeutung“ „in die Operationen unserer natürlichen Sinnesvermögen als solcher zurück bringen“<sup>11</sup>. Sein

<sup>8</sup> McDowell 2012: 66.

<sup>9</sup> McDowell 2012: 72.

<sup>10</sup> McDowell 2012: 51.

<sup>11</sup> McDowell 2012: 102.

epistemologisches Ziel ist „ein Naturalismus, der Platz hat für Bedeutung“<sup>12</sup>. Er stellt sich also einen Naturalismus vor, für den die Naturwirklichkeit letzten Endes ein Teil der Kulturwirklichkeit darstellt.

Um dieses Ziel zu erreichen, geht McDowell anders vor als beispielsweise Sellars und Davidson, die die Begriffe „Natur“ und „Kultur“ für kontradiktorisch halten. Für ihn ist der Raum der Gründe in den Raum der Natur bereits deshalb eingeschlossen, weil „Ausübungen der Spontaneität zu unserer Weise, uns als Tiere zu verwirklichen [gehören]“<sup>13</sup>. Begriffliche Fähigkeiten des Menschen erweisen sich bei ihm als ein Naturphänomen *sui generis*, das er unter Berufung auf Aristoteles als den „Naturalismus der zweiten Natur“ bezeichnet. Die Vorteile seines Ansatzes, den er als einen „naturalisierten Platonismus“ umschreibt, sieht McDowell darin, dass er eine Alternative einerseits zu dem „zügellosten Platonismus“ mit seiner Idee der übernatürlichen Natur der menschlichen Vernunft und andererseits zu dem „unverblühten Naturalismus“ mit seiner Beschreibung der Vernunft ausschließlich in naturwissenschaftlichen Termini, liefert<sup>14</sup>. Im Unterschied zu dem Letzteren erkennt er unter den Strukturen, die die zweite Natur des Menschen bilden, nicht nur die psycho-physischen eingeborenen gattungsspezifischen Anlagen, sondern auch im Prozess der Bildung erworbene, d.h. kulturbedingte Fähigkeiten an. Den Einfluss der kultivierten intersubjektiven Vernunft auf das Denken des Individuums charakterisiert er in Termini der „Wiederverzauberung der Natur“<sup>15</sup> im Gegensatz zu der Weberischen „Entzauberung“ der Welt kraft positiver Wissenschaft.

Soweit zu dem Grundriss der Konzeption McDowells. Ich möchte nun einige Momente dieser Erfahrungstheorie, die vor allem in der analytischen Philosophie eine große Resonanz gefunden hat, vor dem Hintergrund der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers analysieren.

Diese wird meistens als eine Kulturphilosophie betrachtet, obwohl Cassirer sie nur als die „Prolegomena zu einer künftigen Kulturphilosophie“<sup>16</sup> konzipierte, welche erklären muss, wie Menschen eine Welt „in ihrer charakteristischen Gestaltung, in ihrer Ordnung und in ihrem ‚So-Sein‘“<sup>17</sup> aufbauen. Bereits diese Fragestellung Cassirers

<sup>12</sup> McDowell 2012: 103.

<sup>13</sup> McDowell 2012: 103.

<sup>14</sup> McDowell 2012: 110–111.

<sup>15</sup> McDowell 2012: 114.

<sup>16</sup> Cassirer 1976: 229.

<sup>17</sup> Ebd.: 208.

zeigt deutlich, dass sich seine Philosophie der symbolischen Formen als eine Erfahrungstheorie interpretieren lässt. Sein Projekt ist ambitiös: Es zielt auf die Überwindung des Kantischen Dualismus zwischen Form und Materie der Erkenntnis. Seine Lösung besteht bekanntlich darin, dass er den so genannten Symbolbegriff einführt, der die logische Formung von Sinnesdaten bei jedem Wahrnehmungsakt durchführt. Der Symbolbegriff leistet die „Synthese von Welt und Geist“<sup>18</sup> dank seiner einheitlichen Struktur, die durch Zusammenwirken von Sinnlichkeit und Denken konstituiert ist. Cassirer ist davon überzeugt, dass das „Was“ der Erfahrung niemals ohne das „Wie“ existiert: Die Zerstörung dieser Korrelation durch deren Spaltung in zwei voneinander unabhängige, nur für sich existierende Momente würde die Vernichtung einer einzigen Form der Bestimmtheit bedeuten, von der es empirisches Wissen gibt<sup>19</sup>.

Mit dieser Überzeugung befand sich Cassirer im Widerspruch einerseits zu der idealistischen Vorstellung des Rationalismus von der Unüberwindbarkeit der Grenzen des nur Denkbaren in der Erkenntnis und andererseits zu der Position des „strikten Sensualismus“, der in der Wahrnehmung einen Komplex unmittelbar gegebener, elementarer sinnlicher Daten sieht, die nachträglich zu verschiedenen Ideen assoziativ und reproduktiv weiterentwickelt werden. In seiner Entgegnung auf die Idealisten behauptet Cassirer, dass die geistige Welt ihre materielle Grundlage in den konkreten sinnlichen Wahrnehmungen hat. Er betont, dass es „eine Welt der Gesehenen, Gehörten, Getasteten, eine Welt optischer, akustischer, haptischer Phänomene gibt, an der und mittels welcher aller ‚Sinn‘, alles, was wir Erfassen, Verstehen, Anschauen, Begreifen nennen, sich allein manifestieren kann“<sup>20</sup>. In seiner Erwiderung der Kritik seitens der Vertreter des Empirismus verteidigt er die These, dass die Materie der Wahrnehmung kein reales Sein ist, „das sich isolieren und in dieser Isolierung als reine Gegebenheit, als psychologisches Datum aufzeigen ließe“<sup>21</sup>. Beispielsweise geht in die Auffassung vom Gesehenen immer ein optisches Erlebnis ein, „wenngleich es sich nicht wie mit dem Messer abschneiden und sozusagen anatomisch aus dem Ganzen der Wahrnehmung herauspräparieren lässt“<sup>22</sup>. Dabei ist das Gesehene immer schon konzeptuell strukturiert, es erscheint immer nur in einer bestimmten Weise der „Sicht“ als ein Produkt des Weltverste-

<sup>18</sup> Cassirer 1994, 1: 48.

<sup>19</sup> Dazu siehe Cassirer 1994, 3: 13.

<sup>20</sup> Cassirer 1976: 210.

<sup>21</sup> Ebd.: 212.

<sup>22</sup> Ebd.: 213.

hens. Für Cassirer sind „Materie“ und „Form“ nur die „Grenzbegriffe“ einer erkenntnistheoretischen Reflexion und keine realen Entitäten. Diese Begriffe erweisen sich bei ihm als Metaphern für die Analyse und Beschreibung der Erkenntnismechanismen.

Die mittels des Symbolbegriffs erfolgte Synthese des sinnlich Mannigfaltigen erscheint bei Cassirer als die konstitutive Bedingung der Wirklichkeit. Das Wesen dieser Synthese drückt der Terminus „symbolische Prägnanz“ aus. Darunter soll „die Art verstanden werden, in der ein Wahrnehmungserlebnis, als ‚sinnliches‘ Erlebnis, zugleich einen bestimmten anschaulichen ‚Sinn‘ in sich faßt und ihn zur unmittelbaren konkreten Darstellung bringt“<sup>23</sup>. Cassirer definiert die symbolische Prägnanz als „Grund- und Urverhältnis“<sup>24</sup>, als ein „Urphänomen“, „das nur sich selbst beglaubigen und sich selbst erklären kann“<sup>25</sup>. Sie liegt als ein transzendentes Schema allen Wahrnehmungsakten zu Grunde. Hier greift Cassirer auf Kant zurück, dessen transzendente Logik das Primat des Urteils über den Begriff behauptet<sup>26</sup>. Man kann den Ursprung des Begriffs „symbolische Prägnanz“ auf den Urteilsbegriff in dem Sinne zurückführen, dass die reinen funktionalen Beziehungen *a priori* ihr Wesen ausmachen. Die „symbolische Prägnanz“ tritt als Grundcharakteristik des Bewusstseins auf, die die abbildende Wahrnehmung der Wirklichkeit in die architektonische verwandelt.

Die Wirklichkeit als Inbegriff der symbolischen Formen wie Mythos, Sprache und Wissenschaft entspringt der ursprünglichen symbolischen Tätigkeit des Bewusstseins. Die „Grammatik der symbolischen Formen“ zielt deshalb darauf, „die besondere Weise, in der innerhalb jedes Gebiets Sinnliches zum Träger von Sinnhaften wird, *in concreto* zu erfassen und die Grundgesetze, unter denen alle diese verschiedenen Prozesse der Formung stehen, in ihrer Bestimmtheit aufzuweisen“<sup>27</sup>. Dafür untersucht sie verschiedene Formen der „geistigen Artikulierung“ der Welt, die sich jeweils durch einen besonderen „Index der Modalität“<sup>28</sup>, d.h. durch die Variation des Sinnes wahrnehmbarer Gegenstände auszeichnen.

An dieser Stelle ist wichtig zu betonen, dass Cassirers Erfahrungstheorie die Existenz der realen Welt nicht in Frage stellt. Er behauptet nur, dass ein Gegenstand immer in einem bestimmten Sinnkontext

<sup>23</sup> Cassirer 1994, 3: 235.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Cassirer 1994, 3: 195.

<sup>26</sup> Siehe dazu Cassirer 1994, 1: 9. Vgl. Cassirer 1993: 258.

<sup>27</sup> Cassirer 1985: 8.

<sup>28</sup> Cassirer 1994, 1: 27f.

wahrgenommen wird. Es ist dabei nicht so, dass die Wahrnehmung entweder an die reproduktive Darstellungsfunktion gebunden ist, auf deren Grund für uns das natürliche Weltbild mit seinen konstanten Dingen und Eigenschaften entsteht, oder sie sich gemäß dem sensualistischen Ideal *tabula rasa*, dass man die Dinge genau so wahrnimmt, wie es den physikalischen Reizverhältnissen und den Abbildungsverhältnissen entsprechen würde, darstellen lässt. Cassirer lehnt sowohl den korrespondenztheoretischen als auch den „transzendentalen“ Materialismus ab, demnach das Ding auf die Wahrnehmung so wirkt, dass die Wahrnehmung auf eine dem Ding spezifische Weise strukturiert wird. Sein rationalistischer Ansatz geht davon aus, dass die Weisen der begrifflichen Formung des Wahrgenommenen mit verschiedenen Weisen des Weltverstehens korrelieren. Das Ganze des Verstehens verleiht den sinnlichen Inhalten die Bestimmtheit als Ausdruck für die jeweiligen Bedeutungskomplexe. Jede Einzelerfahrung erweist sich als Teil eines kohärenten Systems des Sinns innerhalb einer konkreten symbolischen Form.

Der Terminus „Weltverstehen“ charakterisiert das Grundverhältnis des Menschen gegenüber der Welt. In seinem „Essay on Man“ gibt Cassirer seine berühmte Definition des Menschen als *animal symbolicum*. Damit macht er geltend, dass das menschliche Leben in der Sinnggebung aufgeht und durch die Bedeutung geformt ist. Die Welt — sei es Natur oder Kultur — ist dem Menschen immer nur in bestimmten symbolischen Formen gegeben und mittels ihnen zugänglich: „Wir können nur *in* diesen Formen anschauen, erfahren, vorstellen, denken; wir sind an ihre rein *immanente* Bedeutung und Leistung gebunden“<sup>29</sup>.

In diesem Zitat ist der gleiche Gedanke formuliert, den Plessner als das Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ formuliert hat. Beide Formulierungen stellen sich als Modifikationen der „Kopernikanischen Wende“ dar, deren Folge die Anerkennung der menschlichen Vernunft als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist. Dies hängt mit der Forderung zusammen, den Untersuchungen der Natur und Kultur die Untersuchung der begrifflichen Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins vorzuschicken. So meint Cassirer: „Die Lehre vom Begriff wird zu einem eigentlichen Kardinalproblem der systematischen Philosophie: sie wird zum Angelpunkt, um den sich Logik wie Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie wie Denkpsychologie bewegen.“<sup>30</sup> Seine Philosophie der symbolischen Formen, de-

<sup>29</sup> Cassirer 1976: 209.

<sup>30</sup> Cassirer 1993a: 163.



ren systematisches Zentrum der Symbolbegriff bildet, kann als eine Erfahrungstheorie betrachtet werden, der es um die Entstehung von Bedeutung und Begriff, d.h. einer sinnvollen Welterfassung geht.

Nach dieser knappen Darstellung der Grundzüge der Philosophie Cassirers möchte ich seinen Ansatz mit Überlegungen von McDowell vergleichen. Legitimierend dafür ist vor allem der Umstand, dass beide Philosophen einen entscheidenden Impuls von Kants Erkenntnistheorie erhalten haben. Sie knüpfen an diese an und versuchen den Erfahrungsbegriff so zu interpretieren, dass die Erfahrung die einzige zuverlässige Quelle unseres Wissens von der Welt darstellt. Eine weitere bedeutende Parallele zwischen Cassirer und McDowell liegt in der von ihnen ausgewählten Strategie, welche einen dritten Weg zwischen dem fundamentalistischen Empirismus und dem fundamentalistischen Rationalismus einschlägt. Noch eine Gemeinsamkeit besteht darin, dass beide anerkennen, dass der Begriff „Welt“ ein normativer Begriff in dem Sinne ist, dass es eine anthropologische Voraussetzung dafür gibt. Um eine Welt haben zu können, muss ein *animal rationale* mit der spezifischen, begrifflichen Struktur der Rationalität *sui generis* vorhanden sein. Das aus dieser Prämisse resultierende erkenntnistheoretische Problem, auf dessen Lösung die Bemühungen beider Philosophen gerichtet sind, lässt sich als Verhältnis zwischen Idealismus und Realismus beschreiben. Die Stolpersteine sind dabei das Phänomen „Anschauung“ und das Phänomen der Gegebenheit vom Gegenstand der Anschauung.

In Bezug darauf ist der gemeinsame Ausgangspunkt Cassirers und McDowells in der Vorstellung von der ursprünglichen Intellektualität des Sinnlichen zu sehen. Die daraus resultierende Frage nach dem Charakter der Anschauung — gehört sie zur Wahrnehmung oder zum Wahrnehmungsurteil oder, mit anderen Worten, ist sie begrifflich oder nicht begrifflich — wird allerdings unterschiedlich beantwortet.

McDowell ist der Ansicht, dass den Begriffen ein systematischer Vorrang vor den Anschauungsformen zukommt, und trotzdem hält er fest: „Wenn wir eine bestimmte Erfahrung machen und wir uns nicht irren, dann erfassen wir, *dass die Dinge so und so sind*“<sup>31</sup>. Cassirer bewahrt die Kategorie „Anschauung“ auf, will aber anhand dieser keine „bestimmte Theorie vom Wesen der Objekte und ihren Grundeigenschaften aufstellen, sondern stattdessen, in geduldiger kritischer Arbeit, die Arbeit der Objektivierung erfassen“<sup>32</sup>. Beide Philo-

<sup>31</sup> McDowell 2012: 51.

<sup>32</sup> Cassirer 1976: 209.

sophen haben beträchtliche Veränderungen an der Kantischen Auslegung der Sinnlichkeit vorgenommen, wobei McDowell die Sinneseindrücke als begriffliche Repräsentationen auffasst, während Cassirer, im Gegenteil, „das Gesehene“ — das sinnlich Wahrnehmbare insgesamt — als eine gemeinsame empirische „Basis“ für verschiedene Weisen der „Sinnggebung“, je nach dem Zusammenhang, betrachtet<sup>33</sup>.

Stellt sich bei McDowell die Erfahrung als ein nicht-abgeleitetes Wissen dar, das nicht nur sich selbst rechtfertigt, sondern zugleich auch die Evidenz für empirische Aussagen bereitstellt, und deshalb als letztes Fundament empirischen Erkennens auftritt, geht es Cassirer vor allem darum, zu zeigen, dass es zum Begriff der Erfahrung gehört, dass jede einzelne empirische Wahrnehmung mit jenem Zusammenhang kohärent sein muss, den er als „symbolische Form“ bezeichnet. Es ist laut ihm für den Menschen charakteristisch, dass er einen sinnlichen Inhalt nicht einfach hat, sondern ihn spontan in einen symbolischen, d.h. sinnhaften Inhalt verwandelt. Während McDowell die Kantische Überzeugung, dass „Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert“<sup>34</sup>, und das Ding deshalb erkenntnistheoretisch nichts anderes als Erscheinung sei, nach dem Muster des „Logisch-philosophischen Traktates“ interpretiert, indem er eine Isomorphie zwischen der Form des Denkens und der Form der Welt annimmt<sup>35</sup>, erweitert Cassirer den Kantischen Erfahrungsbegriff so, dass dieser nicht mehr als ein Kollektivsingular zu denken ist, sondern sich in verschiedene „types“ von Erfahrungen aufteilt.

Zusammenfassend kann man hierzu sagen, dass sich das Programm des „minimalen Empirismus“ durch einen residualen Szientismus kennzeichnet, der letzten Endes dem wissenschaftlichen Kriterium der objektiven Wahrheit verbunden bleibt. Die Philosophie der symbolischen Formen zielt hingegen darauf, alle möglichen Weisen des Weltverstehens als verschiedene kulturelle Erfahrungsformen aufzufassen. Diese erhalten ihre erkenntnistheoretische Geltung nicht dank ihrer spiegelartigen Adäquatheit zur Welt, sondern aufgrund der Konsistenz und Kohärenz der jeweiligen Erfahrungsform. Im Unterschied zu McDowell geht es also in Cassirers Prolegomena zu einer Kulturtheorie nicht darum, zu erfassen, *dass die Dinge so und so sind*, sondern darum, eine Erklärung zu geben, wie und weshalb *die Dinge so oder so erfasst werden*. Dem einheitlichen episte-

<sup>33</sup> Cassirer 1976: 213—214.

<sup>34</sup> Kant, KrV, B XVII.

<sup>35</sup> McDowell 2009.

mologischen Subjekt McDowells steht daher das polyphone Kulturbewusstsein Cassirers entgegen.

Nun wird auch die Kritik an der Kantischen erkenntnistheoretischen Forderung der Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung bei McDowell in anderer Weise entwickelt als bei Cassirer. Auf die Idee der Geltung der Erfahrung und auf die Frage danach, wie sich Bewusstsein überhaupt auf Gegenstände bezieht, konzentrierend, reduziert McDowell die Anschauung auf den „repräsentationalen“ Inhalt, der ein Produkt der diskursiven begrifflichen Fähigkeiten des menschlichen Bewusstseins ist. Er reduziert somit die Anschauung auf das „es-Denken“ und löst sie im Denken völlig auf. Er geht zu Kant auf Distanz, indem er den „repräsentationalen“ Inhalt als eine Form des „begrifflichen“ Inhalts betrachtet. Der Bezug auf die Gegenstände ist dann entweder durch das „es-Denken“ oder durch das „dass-Denken“ möglich. Ein entscheidender Hinweis, der diese meine Interpretation bekräftigt, ist bei McDowell selbst zu finden. Er meint, dass die Beziehung zwischen Begriffen und Anschauungen bei Kant „mit Hilfe der Beziehung zwischen Prädikaten und Subjektbegriffen erklärt werden muß“<sup>36</sup>.

Die Position McDowells lässt sich mit der Position eines anderen Neukantianers vergleichen. In seiner Schrift „Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung“ unterscheidet Heinrich Rickert zwischen „Zustand“ und „Gegenstand“. Unter dem „Zustand“ wird ein *unmittelbar* erfasster Erlebnisinhalt verstanden. Der Terminus „Zustand“ bedeutet „das ‚zustande‘ oder ‚zum Stehen‘ Gekommene und insofern bereits vom Denken Festgehaltene oder Vermittelte“<sup>37</sup>. Dieser Terminus bedeutet nichts Weiteres außer der „Festlegung eines Inhalts durch die Form der Identität“<sup>38</sup>. Im Gegenteil dazu setzt der Begriff „Gegenstand“ eine *vermittelte*, theoretische Einstellung — die Subjekt-Objekt-Spaltung — voraus, die einen *logischen* Bezug des Subjekts auf das Objekt ermöglicht. Rickert betont, dass erst dann, wenn die wahrnehmbaren Inhalte „durch die Form der Dinghaftigkeit als Eigenschaften zu Dingen zusammengefasst sind, ist es möglich, daß aus den sinnlich wahrnehmbaren, bloß zuständlichen Inhalten eine gegliederte Welt von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen wird“<sup>39</sup>. Dem isolierten, intuitiv erfassten, unmittelbaren Zuständlichen steht das geordnete, durch die logische Konstruktion vermittelte Gegenständliche gegenüber. Den Begriffen

<sup>36</sup> McDowell 2012: 131.

<sup>37</sup> Rickert 1939: 66.

<sup>38</sup> Ebd.: 69.

<sup>39</sup> Ebd.: 161.

„Zustand“ und „Gegenstand“ entsprechen Intuition und Konstruktion als verschiedene Denkformen<sup>40</sup>, die man entsprechend als nicht diskursives und diskursives Denken bezeichnen kann.

Im Unterschied zu McDowell geht es Rickert jedoch nicht um eine weltimmanente Erfahrungstheorie, sondern um die Erörterung der begriffslogischen Operationen, dank denen die Aussagen über Dinge den Anspruch auf Erkenntnis erheben können. Im Rahmen eines solchen Ansatzes fragt es sich nicht, wie es plausibel gemacht werden kann, dass sich die Dinge in der Erfahrung so, *wie sie sind*, zeigen.

Die Dinge zeigen sich aber in der Erfahrung, wie sie sind, wenn man annimmt, dass sie in der Anschauung gegeben sind. Und dies gilt, sogar wenn sie uns immer in einer bestimmten Sinnkonstellation gegeben sind. Cassirer zeigt am Beispiel der Wahrnehmung einer Linie, dass das, was wir „Materie“ der Wahrnehmung nennen, kein bloßes, unbestimmtes Substrat ist. „Es ist vielmehr gewissermaßen nur eine Linie, in der sich die verschiedenen Weisen der Formung schneiden“<sup>41</sup>. Man kann daraus schließen, dass die „Materie“ der Wahrnehmung etwas in der Anschauung Individualisiertes, wenn auch noch nicht (Sprach-)begriffliches ist. „Ein Gesehenes, wie der Linienzug steht als ‚diese‘ Gestalt, in einer ganz bestimmten Konkretisierung und Individualisierung, vor uns: aber zugleich macht dieses Individuelle einen allgemeinen Sinnzusammenhang, einen ästhetischen, religiösen, theoretischen Kosmos für uns sichtbar und gewissermaßen transparent“<sup>42</sup>.

Die Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung bei Cassirer unterscheidet sich von der Problemlage, die von Sellars als der Mythos des Gegebenen formuliert wird und die McDowell zu lösen sucht, dadurch, dass die Sinneseindrücke als nicht-begriffliche Repräsentationen für die Bildung begrifflicher Repräsentationen unentbehrlich sind. Die Sinnlichkeit denkt bei Cassirer nicht; sie ist bedeutungsvoll, weil sie von den symbolischen Funktionen des Bewusstseins nicht zu trennen ist.

In Weiterentwicklung dieser Position kann man sagen, dass Anschauung generell das Bewusstsein von etwas oder das Bewusstsein davon, dass ein Ding so oder so ist, voraussetzt. Sie setzt aber ein begriffliches System nicht zugleich voraus. Nur der Mensch als ein Lebewesen mit dem Vermögen der begrifflichen Spontaneität verwandelt Anschauungen in Vorstellungen, welche konsistente Erfahrungen bilden. Nur die menschliche Rationalität zeichnet sich dadurch aus, dass das Denken und das Gedachte intrinsisch zusammengehören. Das Gedachte als das „es-Denken“ erfordert einen Begriff. Das „es-Denken“ fungiert dann als begriffliche Grundla-

ge für das „dass-Denken“ oder das „über-etwas-Denken“. Im Unterschied zu Menschen können Tiere nur über-etwas-denken (sich erinnern, unterscheiden, situativ handeln); sie können aber nicht es-denken, weil sie keine Begriffe für ihre Anschauungen haben. Es liegt die Vermutung nahe, dass Denken und das Gedachte bei Tieren voneinander getrennt sind und zu verschiedenen Erkenntnisvermögen gehören. Die „Materie“ des Denkens ist in der animalischen Welt die Anschauung, nicht der Begriff. Die Anschauung hat — so kann man schließen — eine universale Gültigkeit als Bezug aller Lebewesen auf die Welt.

Bei dem Vergleich der Ansätze Cassirers und McDowells lag mir nicht daran, die philosophiegeschichtliche Frage zu beantworten, welcher von beiden mehr den Intentionen gerecht ist, die dem erkenntnistheoretischen Ansatz Kants zu Grunde liegen. Der Unterschied zwischen ihnen ist gerade daran zu messen, wie sie mit Kants Theorie der Erfahrung umgehen. Während McDowell anstrebt, den Kantischen Transzendentalismus einzuschränken und lässt den Idealismus nur zu, solange dieser, wie er selbst zugesteht, dem Common-Sense-Realismus entspricht, der die Existenz einer von Menschen unabhängigen Welt annimmt und deren Erkennbarkeit abbildtheoretisch deutet, entwickelt Cassirer den Ansatz Kants in Richtung einer genuin pluralistischen Erfahrung der Welt, d.h. transzendental-konstruktivistisch weiter. Bei McDowell — kann man schlagwortartig sagen — verläuft die Theorieentwicklung in Richtung „Kant minus“ und bei Cassirer in die Richtung „Kant plus“.

Das Problem, um das es mir ging, ist eher ein theoretisches, nämlich das nach dem Status der Anschauung in der Erfahrung und nach der Art der Gegebenheit des Gegenstandes in der Anschauung. Die Konfrontierung der Ansätze Cassirers und McDowells kann einige wesentliche Anstöße zu besserem Verständnis dieser Problematik liefern. Die Theorie der symbolischem Formen tritt dabei nicht nur als eine Kontrastfolie für den modernen neo-Kantianism empiristischer Prägung auf; sie kann mit diesem erfolgreich konkurrieren. Eine Reise von *Pittsburgh nach Marburg lohnt immer noch*.

## Bibliographie

- Cassirer, Ernst: *Zur Logik des Symbolbegriffs* (1938). In: Ernst Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt 1976, 201—230.
- Cassirer, Ernst: *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*. In: Ernst Cassirer: *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927—1933*. Hamburg 1985.
- Cassirer, Ernst: *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie* (1923). In: Ernst Cassirer: *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig 1993.
- Cassirer, Ernst: *Zur Theorie des Begriffs*. In: Ernst Cassirer: *Erkenntnis, Begriff, Kultur*. Hamburg 1993a.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* (1923). Bd. 1. Darmstadt 1994.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen* (1929). Bd. 3. Darmstadt 1994.
- Davidson, Donald: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 47, 1973—74 (New York 1974), 5—20.
- Husserl, Edmund: *Kartesianische Meditationen*. Leipzig 1995.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1998.
- Loidolt, Sophie: *Die Wiederentdeckung der Erfahrung als Weltoffenheit: McDowells „Mind and World“ mit Seitenblicken auf Husserl und Kant*. In: Petr Urban: *Geburt der Phänomenologie. Edmund Husserl zu Ehren*, „Filosofický časopis“ 2010, 149—166.
- McDowell, John: *Conceptual Capacities of Perception*. In: John McDowell: *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge 2009.
- McDowell, John: *Geist und Welt*. Frankfurt am Main 2012.
- Renz, Ursula: *Von Marburg nach Pittsburgh: Philosophie als Transzendentalphilosophie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2) 2011, 249—270.
- Rickert, Heinrich: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung*. Tübingen 1939.